

# 臨濟宗をめぐる高麗と宋の交流

趙 明 濟

## はじめに

高麗と宋の關係は、友好、交渉關係から始まり、おおむね平和的な關係を継続的に維持していたが、兩國の政治・外交的立場の差異によつて交渉と断絶を繰り返した。そのことは、遼、金など北方民族の膨張による対外的危機状況に、兩國がそれぞれどのように対応するのかという問題と関連していた。宋の立場が、遼、金を牽制したため高麗を抱きこむという立場であつたのに対し、高麗の場合は、等距離外交を通じて悠然と実利的な交渉を企て、文物・文化交流に重点を置くという立場であつた。兩國の国交が断絶した時期があつたにもかかわらず、高麗顯宗三年（一〇二二）から忠烈王四年（一二七八）までの約二六〇年間に、宋商が高麗に約一二〇回來航し、その総人員数が少なくとも五、〇〇〇人を数えた。このことから、兩國の経済的・文化的交流が持続的に行われていたことは明白である。

とりわけ高麗は、宋を通して先進的な文物を取り入れよう

とする文化的欲求が強く、そのことは高麗の仏教文化を通して顕著に表れている。従来これに対する研究は、高麗初の義通、諦觀たちの中国天台宗への思想的影響や義天の華嚴字の受容及び宋の仏教界との交流問題などが主な課題として論議されてきた。

しかし、宋代以後の仏教史は禅宗を中心とする流れが主導的であり、高麗の場合も高麗後期には禅宗が主導的な傾向であつた。ところで高麗と宋の禅宗の交流關係において注目されるのは何よりも臨濟宗が中心であるという事実である。この事実を踏まえると、高麗と宋の文化的交流關係において、臨濟宗をめぐる問題が少なくなかつたと思われる。

また、このような問題は南宋の滅亡の後においても高麗の禅思想の流れと関わっているので元代初の思想的動向と関連する傾向について簡単に言及したい。ちなみに、高麗において禅思想の流れは修禅社の登場によつて大きな転換を齎したので、本稿では修禅社以前の禅の流れと、のちの看話禅の受容過程と関わつて高麗と宋との交流關係について明らかにし

たい。

第1章 十二世紀における高麗禪宗界の思想的傾向  
と宋の臨濟宗との交流

新羅末に受容された禪宗は、当時の社会的変動とともに地方豪族や六頭品知識人を中心とする新興勢力によって、新たな仏教思想として注目され盛んに行われた。しかし、高麗の開国とともに中央集権化が進んでいく過程を通して、華嚴宗を中心とする教宗が浮上し、禪宗は徐々に弱体化されていった。とりわけ、禪宗は義天（一〇五五―一一〇一）の天台宗の開創過程において大きく打撃を受けた。

ところが、禪宗は十二世紀に至って次第に教団を再整備しながら新たな基盤を築いていった。このような動向は、学一（一〇五四―一一四四）を中心とする迦智山門と、坦然（一〇七〇―一一五九）を中心とする閻掘山門らによって主導された。また、当時禅僧たちと交遊しながら彼らに思想的影響を与えた李資玄（一〇六一―一一二五）らの居士禅の動向も注目される。

周知のように高麗時代において支配層は文人官僚でありながら居士として仏教に関する興味を持って修行していた人々が少なくなかった。支配層の家門では息子の中で一人の出家が珍しくなく、幼い頃から読書し修学するところとして寺院

が日常的に活用されていた。従って彼らは仏教に関する修行や教学研究を通して仏教に対する知的理解や実践が僧侶に劣らなかつた。

例えば当時代表的な儒教学者である金富軾（一〇七五―一一五一）の場合、彼の家兄である玄湛が法相宗の中心的な寺院である玄化寺で住んでおり、彼自身も義天の碑文を作ったことがあり、観瀾寺という願刹を持っている。また、雪堂居士 という号を使って義天の弟子である惠素など僧侶と交流しているほどである。このことにより居士としてのイメージが強く表れている。

なお、金富軾の政敵でありながら思想的流れが違つ尹彦頤（一〇九〇―一一四九）の場合も鈴平郡の金剛齋に住んでおり、自ら「金剛居士」と称えた。また彼は慧照国師の門人である貫乗と深く交遊しており、禅的修行にも深い境地に達したと思われる。

従って、当時高麗の門閥貴族は政治的・社会的支配層でありながら日常的・精神的世界にとつては仏教と深く関わっていた。とりわけ高麗中期になると、言わば居士仏教という独自の領域を築いていったほど流行されていた。また、居士仏教の思想的流れは、居士と禅僧たちとの交流関係を通じてよく表れているように禅思想が中心であった。

このような禪宗界の流れとともに、禅思想も新たな変化を

もたらした。これは大きく二つの流れで表れている。一つは、禅思想の理論と実践を盛り込む經典として『楞嚴經』が盛んに行われたことであり、もう一つは、北宋代の禅宗界、とりわけ臨済宗との直接、間接的交流を通して、様々な禅籍が受け入れられたことである。

『楞嚴經』は宋代以後様々な注釈書が出現し、思想界全般に深い影響をもたらした。『楞嚴經』は高麗仏教界に当初から受け入れられたが、經典としての価値が、ある程度顕著に浮上したのは義天代であった。しかし彼の『楞嚴經』に対する関心は教学的立場であったことから、禅思想の視角で『楞嚴經』が注目されるようになったのは、李資玄の出現によるものである。

嘗謂門人曰、吾窮大藏、偏閱群書、而首楞嚴經、及符印心宗、發明要路、而禅学人、未有読之者可歎也。遂令門弟聞習之、而学者浸盛。(中略) 至宣和三年、尚書在奉王命、詣于山中、特開楞嚴講會、而諸方学者、來集聽受。

右記の資料によると、李資玄は、禅思想に対する理論と参禅修行を実践できる思想的基盤として『楞嚴經』を重視したことが解る。即ち『楞嚴經』は心の構造を理論的に説いて提示し、その実践方法論としての修証論を提示している。前者は、妄心を打破する七処証心と真心を定める十見、そして真

心を拡大し一切の存在が如来蔵であることについて説明しており、これは三段階で構成されている。後者は、修行の実践方法として二十五円通を提示しており、この中で観音菩薩が修行する「耳根円通」が一番優れていると提示している。「耳根円通」とは即ち「反聞聞性」であり、それは聞く性品を再び取り返し観することで帰結されることである。従って李資玄はそのような『楞嚴經』の理論と実践の核心的な内容を見性や聞性として把握し、それを自ら建立した文殊院の構造に設定した。

このように李資玄は禅思想と関わり『楞嚴經』に注目していた。それでは、李資玄が『楞嚴經』に注目したのはなぜであるのか、そしてその思想的影響は何であろうか、これについてみてみよう。まず、前者の問題に関わる直接的な資料がないので具体的に言及できない。だが、当時思想界の流れと関わって考えれば、北宋思想界との交流と密接な関係があると思われる。即ち、『楞嚴經』は当時北宋の思想界において注目され盛んになっている代表的な經典であった。とりわけ、『楞嚴經』は禅思想と関わって禅僧だけではなく、士大夫階層に至ってまで盛んになっていった。従って、北宋思想界の動向について敏感に反応していた高麗の思想界はこうした思想的流れに深い影響を受けていたと思われる。

また、こうした傾向は当時の禅宗界や居士たちに深い影響

をもたらしした。<sup>(15)</sup> 禅宗界の場合には後述のように曇真、坦然など当時の代表的な禅僧との交流を通じてよく表れるが、次の資料のように後代まで持続的に影響が及んでいた。

又往清平山、訪真案公之遺跡、因見文殊寺記。公謂門人曰、首楞嚴經、乃印心宗、發明要路之語、惘然感之、遂駐錫闍闍庵、閱尽楞嚴經、洞諸相之幻妄、識自心之广大、始信妙旨、如有宿習。嘗發願住往弘揚法教、必以是為首。此法盛行於世、自師始也。<sup>(16)</sup>

右の資料によると、曠陽山門の圓真国師の承廻（一一八七～一二二一）は李資玄の思想的影響を受け、『楞嚴經』を禅宗界に広く流布したと分かる。こつした『楞嚴經』の拡散によつて十三世紀の修禅社段階に至つては、『楞嚴經』が『華嚴經』、『金剛經』、『圓覺經』とともに禅宗にとつて重視されることになった。<sup>(16)</sup>

さて、十二世紀禅宗界に新たな思想的傾向として、『楞嚴經』とともに様々な禅語録が受け入れられていたことが注目される。

探究仏理、而偏愛禪寂、自稱嘗誦雪峰語録云、盡乾坤是箇眼、汝向甚处蹲坐、於此言下豁然自悟。從此以後、於仏祖言教 更無疑滯。<sup>(16)</sup>

上の資料によると、李資玄は、唐末の雪峰義存（八二二～九〇八）の語録である『雪峰語録』を通して禅的な悟りを得

たことが解る。また李資玄の碑文によると、かれには『頌古百則』を著述した雪竇重顯の思想的影響もあると思われ、<sup>(17)</sup> したがつて、李資玄が禅旨を参究する過程で、唐末・宋代の禅僧たちの語録を通して禅の境地を深化させたと思われる。これは彼の著述を通しても確認できる。「清平山文殊院記」によると、彼の著述としては、『追和百藥公案道詩』一卷、『禅機語録』一卷、『歌頌』一卷、『布袋頌』一卷などがあつたとするが、現在残されているものが全くなその内容は分らない。但し題目から推測すると、詩文集や語録の形態を帯びていることから宋代の禅文学や語録の影響を受けたと思われる。

ところで、このような傾向は、当時禅宗界の動向を通しても確認される。例えば慧照国師曇真是、文宗九年（一〇七六）に宋へ入つて三年間遊学していた。彼は、宋の神宗と新法党官僚の後援を受け、首都である開封に暮らして宋の禅僧たちと交流していた。<sup>(18)</sup> 彼が遊学していた時期は、約五十年間断絶された高麗と宋の国交が再開された時期であつた。当時宋の神宗と新法党官僚たちは、高麗と連合し遼を攻略しようとする対外戦略策をとつており、これのために積極的な親高麗政策を標榜していた。

曇真是宋の遊学を通して、とりわけ臨済宗の淨因道臻（一〇一四～一〇九三）の思想的影響を多く受けた。淨因道臻は、

浮山法遠の法脈を継いた禅僧であり、また雲門宗の大覺懷璉から高く評価され淨因寺の後任の住持になった。ところで淨因寺の創建と大覺懷璉の招致は北宋仏教史において大きな変化をもたらし、これを契機に開封において禅風が盛んに行われたと言われる。淨因道臻の場合は英宗や神宗らの厚い後援を受け、王安石をはじめ新法党官僚たちと交流しながら皇室の改革政策を支持したと思われる。

したがって、このような状況において曇真は、雲門宗や臨済宗の新たな禅風から大きな影響を受け、また皇室や新法党の官僚たちとも連結した。帰国した後に彼は高麗の現実政治界と關係をもち、とりわけ仏教界には大きな変化をもたらした。前者の場合は、彼が義天の入宋遊学を積極的に手伝うなど、高麗王室や尹彦頤ら改革勢力と密接な關係を結んでいしたことから明らかである。後者の場合は、彼が宋から遼本大藏經をもち帰り、また新たな坐禅の修行規則を導入するなど様々な活動を行ったことから、仏教界に大きな変化をもたらしたといえる。彼の登場は高麗の禅宗界において宋の臨済宗の禅風を受け入れられる契機になったといえる。次の資料はこのような状況を反映している。

嘗寫所作四威儀頌・上堂語句、附商船、寄大宋四明阿育王山広利寺禪師介諶印可。諶乃復書、極加歎美。僅四百餘言、文繁不載。又有道膺・膺壽・行密・戒環・慈仰、

臨済宗をめぐる高麗と宋の交流（趙）

時大禪伯也。乃致書通好、約爲道友。自非有德者、豈能使入、鄉慕如此哉。<sup>2)</sup>

高麗国坦然国師、少嗣王位、欽郷宗乘。因海南方景仁、抵四明、録無示語録。師閱之啓悟、即棄位圖顛、作書以語要及四威儀偈、令景仁呈無示、示答曰、仏祖出興於世、無一法与人、実使其自信自悟自証自到、具大知見、如所見而説、如所説而行、山河大地、草木叢林、相与証明、其来久矣、後復通嗣法、其書略曰、生死海広、劫彈同通、得遇本分宗師、以三要印子、驗定其法、実謂盲龜值浮木孔耳。<sup>3)</sup>

右の資料から見ると、坦然は臨済宗の黄竜慧南を継いだ介諶（一〇八〇～一一四八）から手紙を通して印可を受けた。なお彼は道膺・膺壽・行密・戒環・慈仰ら臨済宗の禅僧たちと間接的な交流を行っていた。前者の碑文によると主人公である坦然の立場から述べられたが、後者の『五燈会元』巻十八においては介諶が主体であるから介諶の影響が主に表れている。にもかかわらず、資料を通じて当時宋と高麗の仏教界は海商を通して間接的な交流が行われていたという事実を分る。とりわけ、宋の臨済宗の戒環の場合は、彼の『楞嚴經』や『法華經』に関する注釈書が高麗後期から朝鮮時代まで深い影響を及ぼしていたので、その思想的意味が少なくないといえる。<sup>4)</sup>

したがって坦然段階に至っては、宋代の臨済宗の禅僧たちとの間接的な交流を通して印可を受けるほど禅の境地が深い水準まで達したと思われる。また彼の偈頌や法語が、宋の禅宗界から認められていた。それほどまでに高麗の禅宗界において、禅文学的な傾向と新たな臨済宗の禅風が、かなり根付いていたといえる。

このような傾向は、高麗禅宗界に次第に拡散していた。例えば、学一の仏心に対する見解が、覚範慧洪（一〇七一—一一二八）の『禅林僧宝伝』が導入した後に証明された事例を通して明らかである。また、このような傾向は禅僧達だけではなく、当時の文人たちにもまで拡散された。

読惠弘冷齋夜話、十七八皆其作也、清婉有出塵之想、恨不得見本集。近有以筠溪集示之者、大率多贈答篇、玩味之、皆不及前詩遠甚。惠弘雖奇才、亦未免凡注也。<sup>22</sup>

上記の文章によると、李仁老（一一五丁—一二三〇）が、当時さほど流行されなかった慧洪の『冷齋夜話』を読み、さらに『筠溪集』までも求めて読むほど、禅文学や禅籍について深い興味があったと見られる。慧洪は臨済宗の黄蘗派の代表的な禅僧であり、『禅林僧宝伝』、『林間録』、『冷齋夜話』、『石門文字禅』など様々な著述がある。『筠溪集』は、彼の『石門文字禅』三〇巻の前半部である十六巻を選び再編集したものである。このことから李仁老が禅籍にふかい興味をも

っていたことがうかがえる。それはかりではなく、『筠溪集』について批評するまでに至ったことからして、彼は宋の臨済宗の禅文学や思想的な動向について、かなり通暁していたと思われる。

また当時高麗の文人たちが李仁老と同じように、宋の思想的な動向について敏感に反応していたことからしても、文人たちの間に禅籍がかなり拡散していたと思われる。こうした傾向を通して文人たちの禅思想に関する理論や実践の水準も低くないと思われる。例えば、李資玄の思想的影響を受けた権適（一〇九四—一一四六）は安東府の郷吏の出身であるが、嘗て二〇歳ごろ開善寺にて『起信論』を読んで感悟したことがあった。彼は李資玄より平生道友として認められており、禅僧たちとの禅に関わる談論を通じて彼の禅的境地がよく表れている。<sup>23</sup>

以上述べたように、十二世紀の高麗の禅宗界においては北宋の禅宗界との直接・間接的な交流を通して『雪峰語録』、『禅林僧宝伝』、『冷齋夜話』、『筠溪集』、『雪竇拈頌』、『景德伝灯録』など様々な禅籍が受け入れられていたといえる。<sup>24</sup> このような禅籍は、宋代の禅思想の特徴である文学的な傾向と公案禅の傾向が含まれている禅籍が殆どであり、その交流の対象がおもに臨済宗の黄蘗派とする事実である。

したがって曇真、坦然ら禅僧たちとともに李資玄、李仁老

ら居士たちの活躍によつて禅宗が次第に復興していた。つまり十二世紀の高麗の禅思想の特徴は『楞嚴經』と様々な禅語録が盛んに行われ、それが当時の宋代の臨済宗の思想的流れと深い関係があつたことである。また、このような禅思想の新たな変化は、看話禅が受容できる内的基盤を形成する方向へ進んでいた。

## 第2章 修禅社における看話禅の受容過程

さて、十二世紀において禅宗界の新たな思想的变化とともに十二世紀末から十三世紀にわたつて進められていた修禅社結社運動を通して、禅宗が浮上し看話禅が本格的に受け入れられた。修禅社を開創した知訥(一一五八—一二二〇)は、關掘山門の宗暉禪師の下に出家するが、かれの一生において特別な師がおらず多様な知的な遍歴と修行過程が進んでいった。こつした修行過程においてかれは三回も悟りの転機を体験した。すなわち、かれは二五歳に清源寺で『六祖壇經』を讀んで一番目の悟りという経験があつた。なお、二八歳に普門寺で大蔵經を閲覽しているとき、『華嚴經』、『如來出現品』と李通玄の『華嚴論』を通して禅教一致の意味について悟る一番目の転機があつた。最後に、知訥は四一歳に上無住庵で『大憲語錄』を通して窮極的な悟りを体験した。

このような三回の転機を通して知訥はかれの禅思想体系を

形成しており、これはかれの碑文において表現されたように「惺寂等持門」、「圓頓信解門」、「徑截門」という三門体系としてよく表れている。まず、「惺寂等持門」とは定慧雙修であり、これは「勤修定慧結社文」や「修心訣」において言及されている。「圓頓信解門」は李通玄の華嚴思想を禅法に受け入れ禅教一致を標榜したことであり、『圓頓成佛論』や『華嚴論節要』において主に明らかにしている。「徑截門」は「惺寂等持門」と「圓頓信解門」の限界を乗り越えるために看話禅を強調することであり、これは「看話決疑論」によく表れている。なお、こつした三門を一つの体系として統合するための意図が『法集別行錄節要并入私記』を通して表れている。ところが、知訥は彼の禅思想体系に定慧雙修と禅教一致を提示しながらも、窮極的には看話禅を強調した。それでは、かれは看話禅をどう理解し、実践しているかについて見てみよう。

情識未破、則心火耀耀地。正當恁麼時、但只以所疑底話頭提撕。如僧問趙州、狗子還有佛性也無、州云無。只管提撕擧覺、左來也不是、右來也不是。不得作有無會、不得作眞無之無下度、不得作道理會、不得向意根下思量卜度、不得向揚眉瞬目處探根、不得向語路上作活計、不得颺在無事甲裏、不得向擧起處承當、不得文字中引證、不得將迷待悟、直須無所用心、心無所之時、莫怕落空。

這裏却是好處、囂然老鼠入牛角、便見倒斷也。<sup>(32)</sup>

右の文章を通して見られるように知訥は「無字」話頭を基本的な話頭參究法として提示しながら看話禪を修行する過程において起こりやすい禪病について指摘している。このような内容は、上述したように大慧が「無字」話頭を參究するときの十種病について提示したことに同じである。こうした禪病はとりわけ大慧が何よりも禁忌視する知解分別心を打破しなければならぬと帰結されている。したがって、知訥が提示する話頭の參究法は殆ど大慧の看話禪と同じといえる。

據此義則話頭、有參意參句二義。今時疑破者、多分參意、未得參句、故與圓頓門正、解發明者、一般矣。如是之人、觀行用心、亦有見闡解行之功、但不如今時文字法師、於觀行門中、內計有心、外求諸理、求理彌細、轉取外相之病耳。豈可與參句門疑破、親證一心、發揮般若、廣大流通者同論耶。此證智現前者、今時罕見罕聞、故今時但實依、話頭參意門、發明正知見耳。以此人見處、比於依教觀行、未離情識者、天地懸隔故也。<sup>(32)</sup>

ここで、知訥は話頭には參意門と參句門があるが、參意門は知解分別心が起こる問題点を持っているということであり、教学である圓頓門と同じなので參句門が最も優越な修行方法論と言っている。したがって、知訥は修行方法論の側面において話頭の參究法である徑截門を一番優越なこととして

主張している。

ところが、知訥は看話禪以外の他の修行方法論について否定ではなく輕視でもなかった。

禪門中、此等圓頓信解、如實言教、如河沙數、謂之死句、以令人生解碍故。並是爲初心學者、於徑截門活句、未能參詳故、示以稱性圓談、令其信解不退轉故。若是上根之士、堪任密傳脱略窠臼者、纔聞徑截門無味之談、不滯知解之病、便知落處、是謂一聞千悟、得大摠持者也。又若約圓頓信解門、則此十種知解之病、亦爲眞性緣起、無可取捨。然以有語路義路闡解思想、故初心學者、亦可信受奉持。若約徑截門、則當於親證密契、無有語路義路、未容闡解思想故、雖法界無碍緣起之理、翻成說解之碍。<sup>(33)</sup>

右の文章で、知訥は根機論の立場に立脚しており、そのような側面によって彼の修行方法論は、修行者の根機によって勧められている。すなわち、最上根機をもつ修行者だけが話頭を參究するときに知解分別心という障碍に填らないと言われている。それに比べて圓頓信解門は知解分別の障碍を起こることから死句であるが、初心者が徑截門の活句を參究できないことから彼らにとって相応しい修行法として圓頓門の方が提示されている。

なお、看話徑截門は知訥の末年の著述である『看話決疑論』や『法集別行録節要并入私記』を通して主に提示されている。

こうした傾向を考えてみると、知訥段階は様々な禅思想を体系的に整理する過程において看話禅を受け入れる段階と言つてもいいだろう。<sup>33)</sup>

したがって、看話禅だけを本格的に標榜したのは、修禅社二世である慧謙代に至つてであるといえる。慧謙(一一七八—一二三四)は羅州の和順縣の出身であり、俗性が崔氏、字が永乙、自ら無衣子と言つた。かれは神宗四年(一二〇二)において司馬試に合格し太学に入ったが、明年に母親の裴氏が死んだことが契機になり知訥の門下に出家した。かれは三年の後に、無字<sup>35)</sup> 話頭と十種病に対する問答を通して最終の印可を受けた。

慧謙は、ひたすら話頭の参究を強調した。そのことは、無字 話頭を参究するときに表れる十種病に対する問題を体系的に整理した「狗子無佛性話棟病論」や公案一一二五則と歴代禅師の徴、拈、化、別、頌、歌などをまとめて独自の公案集として編纂された『禅門拈頌集』三〇卷<sup>36)</sup>などを通して、よく表れている。知訥、慧謙代に受け入れられた看話禅は、修禅社が崔氏政權と癒着しながら仏教界の主導的な勢力へと転換し、その状況とともに次第に思想界一般へ拡散されたと思われる。それでは、慧謙が提示する看話禅の修行論について見てみよう。

修行之要、不出止觀定慧。照諸法空曰觀、息諸分別曰止。

臨濟宗をめぐる高麗と宋の交流(趙)

止者悟妄而止、不在用心抑絶、觀者見妄而悟、不在用心考察。對境不動是定、非力制之。見性不迷是慧、非力求之。雖然自檢工夫、得力不得力、消息知時乃可耳。此外有看話一門、最爲徑截、止觀定慧、自然在其中。其法具如大慧書答中見之。<sup>37)</sup>

前の文章で、止とは觀であり、定とはすなわち慧である。だから定と止は、すなわち寂々の状態を指しており、慧と觀はすなわち惺々の状態を指しているといえる。したがって、上の法語において惺々寂々を探していくのが修行の要諦と言っている。こうした慧謙の論理は知訥の視角と異ならないといえる。ただし、慧謙の場合は話頭を参究しているときに惺々寂々の状態を含めっていると把握し、止觀と定慧が看話禅に受け入れられている。したがって、慧謙は知訥の三門体系より看話一門という看話禅中心の傾向へ進んでいったといえる。また、慧謙が提示する話頭の参究法は、無字 話頭を中心として参究することを強調している。<sup>38)</sup> なお、かれはここで言われているように話頭の参究の具体的な方法論については『大慧書』を直接的に強調している。

こうした側面は、慧謙が、無字 話頭を参究するときに表れる十種病に対する問題を体系的に整理した「狗子無佛性話棟病論」を通してよく表れている。もちろん、大慧や知訥もこのような問題について指摘しているが、慧謙はより具体

的に二つ二つを取り上げて論じている。まず、かれは趙州の無字、話頭を引用し、天童正覺、五祖法演、真淨克文など宋代の禅僧たちの偈頌を提示し、それぞれに対する慧謙自身の論を述べている。

続いて、十種病について論じているが、慧謙自身の見解について次のように言っている。

廣而言之、則有十種病、略而言之、則不出有心無心言語寂黙、故古人云、不可以有心求、不可以無心得、不可以言語造、不可以寂黙通。略而言之、則不出思議不思議、所以道、左來也不是、右來也不是。又道、伊麼也不得、不伊麼也不得、伊麼不伊麼摠不得、則明明地揀破、明明地現示。<sup>(53)</sup>

ここで、慧謙は十種病を簡略に言うところ、無心、無心、言語寂黙という四つに過ぎないと言って、より簡略に提示すると思議・不思議の二つの病としている。続いて、こうした問題は、すなわち知解分別の障碍によって起こる問題だから話頭を参究するときにおいて思量分別せず日常の中で常に参究すると、悟りができると力説している。

このように慧謙段階では看話禅が本格的に標榜され、こうした傾向は慧謙が主導した『禅門拈頌集』三〇巻の編纂作業が修禅社の次元として続いていった。なお、四世の混元や五世の天英の段階では修禅社が名実共に仏教界の主導的な位置

に至って、看話禅が禅宗界においてかなり流行していった。

こうした公案集の編纂と関わって注目されるのは、『禅門雪竇天童圓悟三家拈頌集』(以下、『禅門三家拈頌集』とする)の刊行であると思われる。天英の跋文によると、これは、『禅門拈頌集』三〇巻の中で雪竇重頌(九八〇、一〇五二)、天童正覺(宏智正覺、一〇九一～一一五七)、圓悟克勤(一〇六三～一一三五)という三家の拈頌を選び六巻として編集したものである。なお高麗の高宗三三年(一一四六)に崔怡の壽福のために刊行されたものであり、当時の版本に関する事情は分からない。<sup>(54)</sup>

ところで、現伝している『禅門拈頌集』の版本の中で高麗大蔵径の補遺版に収録されているのが一番古いものであり、その刊行が一二四四～一二四八年間に大蔵都監の南海分司で行われた事実によると、『禅門三家拈頌集』の刊行時期とほぼ一致する。従って、『禅門拈頌集』の刊行とほぼ同じ時期に敢えて三家の拈頌だけを抜粋し刊行した意図は何か、その思想的意味は何であろうかという疑問がある。なお、編者である龜庵老禅とは誰なのであるか。ここで全ての疑問に関することについて言及する余裕がないので簡単に手掛かりの提示に限ってみることにする。

まず龜庵老禅に関する具体的資料がないので誰だと言及するのが難しい。但し、当時の色々な状況を考慮すれば、修禅社で一二四〇～一二五〇年代に『禅門三家拈頌集』の刊行を

主導できる人物としては第三世である清真国師夢如(？)一  
二五二)であろうと思われる。<sup>(42)</sup> 夢如は知鎌(一一四五―一二  
九)の集録した『宗門円相集』の跋文を作つて、『禅門拈  
集』を重刻しながら三四七則の公案を補充した。<sup>(43)</sup> また一然  
(一一〇六―一二八九)は『曹洞五位』を重編している時に夢  
如に諮問を願つたこともあつた。こうした事実を考えてみる  
と龜庵老禅とは夢如以外の人物を想像することができないと  
思われる。

それでは、修禅社が『禅門三家拈頌集』を刊行した意図は  
何か、さらにそれが持つ思想的意味は何であろうか。それに  
関する具体的資料がないので現在確かに言及できないであろ  
う。だが、当時高麗の禅宗界をめぐる状況を考えれば大体そ  
の手がかりを探すことができると思われる。

即ち『禅門拈頌集』は公案集としてはあまりにも多くの公  
案を集大成されているという問題点がある。従つて学人の公  
案参究のためには不便だと思われる。なお、当時の南宋の禅  
宗界においては五家の中で臨済宗と曹洞宗という二つの教団  
を中心として再編されていた。またこうした流れとともに公  
案の集成も雪竇重頌の「頌古百則」やそれを高く評価した圓  
悟克勤によつて提唱され、『碧巖録』となつた。こうした公  
案批評の流行によつて曹洞宗の天童正覺も頌古を作り、これ  
は万松行秀によつて『従容録』として編纂された。

従つて、三家はそうした宋代の公案批評の流行や公案集の  
編纂と関わつて代表的なものであつた。そこで当時修禅社に  
おいて公案集の編纂の基本的な目的と関わつて考えれば、  
『禅門三家拈頌集』はその基準に相応しい禅籍だといえる。  
ちなみにこのような解釈はなぜ高麗仏教界において『碧巖録』  
が刊行されなかつたかという疑問とも関わると思われる。即  
ち中国や日本では盛んに行われている『碧巖録』が高麗仏教  
界においてはあまり刊行されなかつたのは、『禅門三家拈頌  
集』の刊行によつて公案集としての需要が十分充足されてい  
たからであると思われる。

ところで、十三世紀高麗の禅宗界において看話禅の位置付  
けや当時の禅思想はいかなる傾向であつたのか。ここではと  
りわけ禅籍の受容及び刊行と関連してみてみよう。

△表▽十三世紀高麗における禅籍の刊行<sup>(44)</sup>

番号	書名	編著者	刊行年度	備考
1	『六祖壇経』	恵能	一一〇七	知訥 跋文
2	『正法眼蔵』	大慧	一一一三	修禅社正宣重版
3	『宗鏡撮要』	曇貫	一一一三	修禅社正宣重版 慧謹誌
4	『六祖壇経』	恵能	一一一四	高麗古本
5	『看話決疑論』	知訥	一一二五	慧謹 跋文

6	『宗門円相集』	知謙	一一二一九	夢如 跋文
7	『証道歌事實』	連公	一一三三九	崔怡 誌
8	『禅門拈頌』	慧謙	一一四三三	鄭晏 誌
9	『禅門拈頌』	慧謙	二四〇、二四八	高宗 跋文
10	『祖堂集』	静・筠	一一四四五	大藏經 補板
11	『禅門三家拈頌集』	龜庵	一一四四六	天英 後序
12	『宗鏡錄』	延寿	二四〇、二四八	大藏經 補板
13	『禅苑清規』	宗頤	一一五五四	分司大藏都監刊
14	『宗門遮英集』	惟簡	一一五五四	分司大藏都監刊
15	『六祖壇經』	恵能	一一五五六	安其 跋文
16	『祖派図』	一然		
17	『重編曹洞五位』	一然	一一六〇	一然 編修
18	『祖庭事苑』	善卿		
19	『禅門拈頌事苑』	一然		

表を通して注目される事實は、第一に、一一二〇年代と一一四〇～一二五〇年代に禅籍が集中的に刊行されたことである。また看話禅と関る禅籍が多いが、異なる禅思想を標榜する禅籍も多いという事實である。例えば曹洞宗の『重編曹洞五位』、法眼宗の『宗鏡錄』などととも雲門宗の『禅苑清規』、『宗門遮英集』などがある。

第二に、十三世紀に造り出した禅籍の殆どが修禅社で主管

し刊行されたものという事實である。当時の社会においては板刻活動に随伴される莫大な経費の問題や技術的に困難であるという問題もあったが、このような禅籍が刊行されていたのは、それを支援できる檀越が存在していたからである。また、このような禅籍について興味をもち読める読書層がかなり存在していたからである。言い換えれば、このような板刻活動は当時社会において禅思想が大きく盛んに行われていたことを反映しており、なお修禅社を支援した檀越の構成割合は次第に戸長層や一般民から読書層が主流を成す変化をもたらした。

したがって禅籍の板刻と関わる思想的傾向を通して当時の禅思想を主導した修禅社が看話禅を積極的に受け入れ標榜してはいたが、他の禅思想を排斥する傾向ではなかったと考えられる。言い換えれば、看話禅が次第に主導的な禅思想として浮上していたが、多様な禅思想が共存していた段階といえる。

以上のように、高麗の禅宗は宋代の禅宗との直接・間接的な交流関係を通して様々な禅思想が受け入れられていた。とりわけ、その中で宋の臨濟宗との交流関係が何よりも活発であり、思想的にも多くの影響を受けたといえる。但し、高麗の禅宗界は単に宋の禅思想を受け入れる段階というよりも、自ら独自の発展していた段階といえる。

さて、高麗の禅宗界と中国の臨済宗との交流関係は十三世紀後半以後、武臣政権が崩壊され、修禅社が退潮しながら仏教界が再編される状況にもかかわらず続いた。すなわち元干渉期に差し掛かり、一然が浮上し迦智山門が仏教界を主導した。一然は様々な思想的傾向を標榜しているが、基本的に看話禅を引き継いだといえる。

従来関連資料が相当不十分であり、元干渉期における禅思想の動向についてはあまり研究されていなかった。しかし『蒙山法語』、『禅要』など新たな禅語録の受け入れが注目され研究されている。そこで、これらの禅語録がもつ看話禅の修証論体系は何か、その思想的特徴が何かについて簡単にみることにする。

『蒙山法語』は、南宋末から元初期にわたって活動した臨済宗の禅僧である蒙山徳異（一一三二～一一三〇）の法語を集めたものであり、「示古原上人」、「示覚円上人」、「示惟正上人」、「示聰上人」、「無字十節目」、「休庵庵主坐禅文」の六編で構成された非常に簡略な禅籍である。この法語を通して蒙山は、ほとんど無字話頭だけを使っている。さらに、無字話頭を参究する学人のために、修行過程における具体的点検法として「無字十節目」まで提示するほど蒙山の看話法は、徹底的に無字話頭に集中されている。<sup>45</sup>

看話禅とは、そもそも一つの話頭を突き詰めて参究するこ

とであり、それはすなわち話頭をつづけて疑心することである。したがって看話禅を完成した大慧宗杲もやはり疑心が看話の条件であり、得悟の前提だとみている。蒙山は、大慧宗杲と同じように、無字話頭の参究を強調しながら、大疑則有大悟といわれていることから話頭の参究が本質的に疑心にあると主張した。

一方で蒙山は、話頭を参究するときに疑心を起こす場合、決定的な妨害になる分別心や悟りを待つ待悟之心を出してはいけないことを強調した。<sup>46</sup>このほかに彼は、看話禅を参究するときに実際の修行の助けになるように修行過程の問題点や修行方法について詳しく説明している。<sup>48</sup>さらに蒙山は、学人が悟りの後で必ず本分宗師、すなわち祖師に会って、印可をうけることについて強調した。<sup>49</sup>このような印可という問題は、高麗仏教界に少なからぬ影響を及ぼしたのである。

『禅要』は、元代の代表的禅僧であった高峰原妙（一二三八～一二九五）の法語を集めた禅籍であり、これを侍者である指正が記録し、洪喬祖が編纂したものである。その体裁は、洪喬祖の序文と朱頴遠の跋文、そして本文二九章で構成されており、簡略化された一巻の禅籍で元貞元年（一二九五）に初刊本が刊行された。<sup>50</sup>『禅要』を通して原妙は、看話禅の修証論において疑心を基本的に強調しているが、自ら経験した

ことよって疑心が容易に起こった。万法帰一帰何処、話頭を学人たちに積極的に勧めた。従って、万法帰一帰何処、話頭は、看話禅の修行における疑心を容易に起せるといふメリットがあることよって看話禅をより大衆化させるために一つの方便として用いたと思われる。<sup>(51)</sup>

また原妙は、話頭を参究するときに疑心を容易に起すための強く願う心、信じる心などを重視し、看話禅における修行の基本的な要件として大信根、大憤志、大疑情という工夫三要説を提示した。<sup>(52)</sup> なおかつ彼は、疑心を起こす話頭の提示や参禅の過程において、学人が正しい方向へ導く役割として、本分宗師という祖師の指導が不可避だと強調した。<sup>(53)</sup>

以上のような内容から『禅要』がもつ思想的特徴としては、看話禅を大衆的に広めることのできる禅籍としての意味をもっている点であるといえる。<sup>(54)</sup>

以上、『蒙山法語』、『禅要』の思想的特徴について簡単に述べた。これらの禅籍は直接、間接的な交流をつうじて受け入れられていた。例えば、一然を継いだ宝鑑国師混丘（一二五〇—一三三三）は、蒙山が送った「無極説」の意味を悟り自らの号を無極老人と名乗った。<sup>(55)</sup> 動安居士季承休は、大徳元年（一二九七）四月十二日に人便を通して、蒙山が送った「法語」をもらい看話禅を修行したが、その内容は『蒙山法語』の要旨のひとつであった。<sup>(56)</sup> 修禅社一〇世である慧鑑国

師万恒（一二四九—一三二九）は、蒙山に自らの文章と偈を送り、それよって蒙山より「古潭」という号をもらったなどから、万恒が蒙山から間接的に印可されたと思われる。<sup>(57)</sup>

また蒙山は、高麗思想界と直接的な交流関係を結んでいた。忠烈王三一年（一二九五）冬、高麗から庵元明長老と覺圓ほか八名の禅僧が蒙山を訪問し、引き続き大徳元年（一二九七）二月二日、忠烈王の公主である靖寧院公主妙智、明順院公主妙恵と大禅師混丘、金方慶、韓康、廉承益、金昕、李混、朴卿、柳社らが、蒙山の住んでいる休休庵を訪問した。<sup>(58)</sup>

このような直接、間接的な交流を通して、すでに『蒙山法語』は様々なルートを通して高麗仏教界に受け入れられていた。ところで、『蒙山法語』の受け入れと関連して、とりわけ修禅社がその主体として活躍しているのが注目される。すなわち修禅社一〇世である万恒は、上述のように、蒙山から印可され、一二九八年に商人を通して蒙山から徳異本『六祖壇經』を受け取っていた。そして万恒は、一三〇〇年にはじめて徳異本を刊行した。それ以前にいろいろな『六祖壇經』版本が存在していたにもかかわらず、その後韓国仏教界における『六祖壇經』の版本は大半が徳異本であった。<sup>(59)</sup>

さて、『禅要』が高麗に伝えられるようになった契機は、原妙の弟子である中峰明本（一二六三—一三三三）との交流や一三〇四年に高麗にきた紹瑾などの活躍を通じてであると思

61  
られる。したがって、『禅要』は、原妙を引き継いだ明本、紹瓊ら元代の臨済宗との思想的交流過程を通して受け入れられたと考えられる。このように『蒙山法語』、『禅要』など新たな禅籍の受容は、高麗禅宗界において、無字、話頭を基本的な公案として行われる一つの定型化されたかたちの話頭の参究法と、より大衆化された看話禅が拡散できる思想的基盤を整えたといえる。

#### おわりに

新羅末に受容された禅宗は、当時の社会的変動とともに新たな仏教思想として注目され盛んに行われた。しかし、高麗の開国とともに中央集権化が進んでいく過程を通して禅宗は徐々に弱体化され、とりわけ義天による天台宗の開創過程において大きく打撃を受けた。ところが、禅宗は十二世紀に至って次第に教団を再整備しながら新たな基盤を築いていった。このような動向は、迦智山門と閻堀山門とともに李資玄らの居士禅の活躍によるものであった。

このような禅宗界の流れとともに、禅思想も新たな変化をもたらしした。それは大きく二つの流れで表れ、一つは禅思想の理論と実践を盛り込む經典として『楞嚴經』が盛んに行われたことであり、もう一つは北宋代の禅宗界、とりわけ臨済宗との直接、間接的交流を通して、様々な禅籍が受け入れら

れたことである。これらの禅籍は、宋代の禅思想の特徴である文学的な傾向と公案禅の傾向が含まれている禅籍が殆どであり、その交流の対象がおもに臨済宗の黄竜派とする事実である。つまり、十二世紀の高麗の禅思想は当時宋代の臨済宗の思想的流れと深い関係があったことであり、看話禅が受容できる内的基盤を形成する方向へ進んでいた。

修禅社を開創した知訥は、彼の禅思想体系に定慧雙修と禅教一致を提示しながらも、窮極的には看話禅を強調した。彼は修行方法論の側面において話頭の参究法である徑截門を一番優越なこととして主張しており、その公案参究法は殆ど大慧のそれと同じである。ところが、知訥は看話禅以外の他の修行方法論について否定ではなく軽視でもなかった。

修禅社の二世である慧謙は、知訥の見解と異なり、ひたすら話頭の参究を強調した。そこで彼は、無字、話頭を参究する時に表れる十種病に対する問題を体系的に整理した「狗子無佛性話揀病論」や独自の公案集として『禅門拈頌集』三〇巻を編纂した。なお同じ時期に編纂された『禅門三家拈頌集』は公案参究のための公案集としての需要にとって十分充足されたものとして、『碧巖録』のような性格を持つ禅籍であると思われる。

知訥、慧謙代に受け入れられた看話禅は、修禅社が崔氏政權と癒着しながら仏教界の主導的な勢力へと転換し、その状

況とともに次第に思想界一般へ拡散された。さて、十三世紀に造り出した禅籍の殆どが修禅社で主管し刊行されており、それを支援できる檀越や禅籍について興味をもち読める読書層がかなり存在していた。また当時の禅思想を主導した修禅社が看話禅を積極的に受け入れ標榜してはいたが、他の禅思想を排斥する傾向ではなく多様な禅思想が共存していた。

ちなみにこうした禅籍の刊行とともに『蒙山法語』、『禅要』など新たな禅籍の受容は、高麗禅宗界において、無字・話頭を基本的な公案として行われる一つの定型化されたかたちの話頭の参究法と、より大衆化された看話禅が拡散できる思想的基盤を整えていった。

註

- (1) 金庠基、『高麗時代史』、東国文化社（韓国、ソウル）、一九六一年、pp.181-196
- (2) これについては趙明濟、『高麗後期の戒環解楞嚴經の盛行と思想的意義』、『羅末性理学の受容基盤と関わり』、『釜大史学』十二、釜大史学会（韓国、釜山）、一九八八及び趙明濟、『高麗中期居士禅の思想的傾向と看話禅受容の基盤』、『歴史と境界』四四、釜山慶南史学会（韓国、釜山）、二〇〇二を参考されたい。
- (3) 金富弼 撰、『靈通寺大覺国師碑銘并序』、『朝鮮金石總覽』上、p.311
- (4) 李仁老、『破閑集』、卷中及び崔滋、『補閑集』、卷中を参考

- (5) 「晩年酷好仏法、請老退去坡平、自号金剛居士、嘗与僧賈乘為空門友。」、『高麗史』、卷九六、尹彦頤伝)
- (6) 「尹文康公彦頤、晩節尤嗜禅味、退去鈴平郡金剛齋、自号金剛居士。每人郭跨黄牛、人皆識之。与慧照門人賈乘禅师為友、相得甚。時賈乘往広明寺、置一蒲菴止容一座、約曰先逝者、坐此而化。」(崔滋、『補閑集』、卷上)
- (7) 趙明濟、前掲論文(二〇〇二)を参考。
- (8) 『楞嚴經』は八世紀に成立した十巻から成る偽経であるが、宋、元、明と時代が降るにつれて重んじられるようになっていった。とりわけ宋代以後様々な注釈書が出現し、思想界全般に深い影響を齎した。これについては荒木見悟、『明代における楞嚴經の流行』、『陽明学の展開と仏教』、研文出版、一九八四。を参考されたい。
- (9) 趙明濟、前掲論文(一九八八)を参考。
- (10) 金富弼 撰、『真菜公重修清平山文殊院記』、『朝鮮金石總覽』、卷上、p.326
- (11) 金富弼 撰、前掲碑文
- (12) 以上述べたことについては趙明濟、前掲論文(一九八八)及び、『十四世紀高麗思想界における楞嚴經の盛行とその思想的性格』、『伽山学报』五(韓国、ソウル)、一九九六を参考されたい。
- (13) このような傾向は李奎報(一一六八-一二四二)の場合を通してよく表れている。彼は、「晩年尤信佛法、常誦楞嚴。又嗜讀洗心經、窮大衍之數。」(鄭芝、『誄書』、『東國李相國集後集』、卷終)というように、『楞嚴經』を最も重要な經典として受け入れている。

(14) 李公老撰、「高麗国宝鏡寺住持大禪師贈諡圓真國師碑銘并序」

『朝鮮金石總覽』上、p.451

(15) 例えば知訥は、『楞嚴經』の核心的な内容である「耳根円通、即ち「反聞闡性」を修行の指導として活用するなど彼の禅思想の中で、『楞嚴經』の影響がみられる。これについては次のように彼の著述である『修心訣』を通じてよく表れている。

「且入理多端、指汝一門、今汝還源、汝還聞鴉鳴之声虵。曰聞、曰汝返聞汝闡性、還有許多声虵、曰到這裏、一切声一切分別、俱不可得。曰奇哉奇哉、此是觀音入理之門、我更問燒、燒道到這裏、一切声一切分別、總不可得、既不可得、当伊虵時、莫是虚空虵。曰元来不空、明明不昧、曰作虵生、是不空之体。曰亦無相貌、言之不可及、曰此是諸仏諸祖寿命、更莫疑也。」

(16) 金富轍撰、前掲碑文、p.326

(17) 「自為主盟、雲門之隨、雪竇之英、囊括玄機、終始究明」(惠素述

「發清平山居士真樂公之文」、『朝鮮金石總覽』卷上、p.326)

(18) こうした傾向は李資玄の禅宗界との交流を通じてかなり影響を及ぼしたといえる。これについては次の資料を通じてよく表れている。

「尤嗜禪悅、學者至則、輒與之入幽室、意日危坐忘言。時時擊古德宗旨商論、由是心法、流布於海東、惠照大鑑兩國師、皆遊其門。」(李仁老、『破開集』卷中)

「遊海東名山、尋訪古聖賢遺跡、後遇惠照國師、住持山隣華岳寺、往來諮問禪理。」(金富轍、前掲碑文、p.326)

(19) 鄭修珍、「惠照國師曇真と「淨因隨」」李基白先生古希記念『韓國史学論叢』、一九九四を参考。

臨濟宗をめぐる高麗と宋の交流(趙)

(20) 「本朝睿廟時、惠照國師奉詔西学、市遠本大蔵三部而來。」

『三國遺事』卷三(前後所將舍利)

(21) 李之茂撰、「高麗國曹溪宗嶺山下断俗寺大鑑國師之碑銘并序」、『朝鮮金石總覽』卷上、p.564

(22) 普濟、「五灯会元」卷十八(育王誦禪師法嗣)

(23) 戒環の『楞嚴經』に関する注釈書は戒環解と呼ばれ、高麗後期においてはその内容について修訂が行われ、『首楞嚴經環解刪補記』として刊行された。これについては趙明濟、前掲論文(一九八八)を参考されたい。なお、戒環の『法華経』に関する注釈書である『妙法蓮華経要解』とその思想的意味については高翊晉、「法華経戒環解の盛行来歴考」、「仏教学報」十二(韓国、ソウル)、一九七五を参考されたい。

(24) 「是年、主盟還席時、學者盛談二種自己。師曰、自己一而已、安有二哉、從今已往、宜禁止之。(欠落)久致疑於其間者衆、及惠洪僧寶傳至、判古師三失、以分自己、爲一失。學者見此

然後斷惑。」(尹彦頤撰、「圓應國師碑銘」、『朝鮮金石總覽』卷上、p.350)

(25) 李仁老、『破開集』卷上

(26) 「誦惠弘冷齋夜話、十七八皆其作也、清婉有出塵之想、恨不得見本集。近有以筠溪集示之者、大率多贈答篇、玩味之、皆不及前詩遠甚。惠弘雖奇才、亦未免瓦注也。」(『破開集』卷上)

(27) 「又於開善寺別舍、誦起信論、卷未終軸、感悟流涕。」(金子儀撰、「權適墓誌」、『朝鮮金石總覽』卷上、p.354)

(28) 「遊於清平山文殊寺、謁居士李公資玄、居士許爲平生道友。嘗於密室中、授以禪訣、及与衆僧談理、皆所推伏。」(金子儀

- 撰、『權適墓誌』、『朝鮮金石總覽』卷上、p.353-354)
- (29)「己亥年、創寺工畢、会九山門学徒五百人、設五十日談禪会、請断俗寺禪師孝悌、教習伝灯録・楞嚴經・仁岳集・雪竇拈頌、以落成。」(竜門寺重修記)、『朝鮮金石總覽』卷上、p.409)なお具体的なことは趙明濟、前掲論文(二〇〇二)を参考されたい。
- (30)金君緩撰、「昇平府曹溪山松広寺仏日普照國師碑銘」、『朝鮮金石總覽』卷下、pp.949-953
- (31)『看話決疑論』(普照思想研究院編)、『普照全書』、仏日出版社(韓国、ソウル)(一九八九、pp.96-97)
- (32)『看話決疑論』(『普照全書』、p.102)
- (33)『看話決疑論』(『普照全書』、p.92)
- (34)このような傾向は、知訥の禅思想体系を形成する過程において宗密の禅思想と李通玄の華嚴教學より多くの影響を受けたことと関ると思われる。
- (35)李奎報撰、「高麗國曹溪山二世故断俗寺住持修禪社主贈諡眞覺國師碑銘并序」、『朝鮮金石總覽』卷上、p.464
- (36)椎名宏雄、『禅門拈頌集』の資料価値、『印度学仏教学研究』第五一卷第一号、二〇〇一、十一
- (37)「孫侍郎求語」、『眞覺國師語録』(東国大学校佛典刊行委員会編)、『韓国仏教全書』卷六、東国大学校出版部(韓国、ソウル)、(一九八四、p.40)
- (38)「上康宗大王心要」、『眞覺國師語録』(『韓国仏教全書』卷六、p.24)などを参考。
- (39)狗子無佛性話揀病論(『韓国仏教全書』卷六、p.70)
- (40)但し最近韓国の慶州で発見されており、現在の版本は朝鮮の

- 世祖元年(一四六四)に刊経都監で重刊されたものである。
- (41)蔡尚植、「修禪社刊『禅門三家拈頌集』の思想的傾向」、『釜山直轄市立博物館年報』十一、一九八八を参考。
- (42)夢如、「宗門円相集跋文」
- (43)鄭晏、「禅門拈頌跋文」(『韓国仏教全書』卷五、p.923)
- (44)但し、この表は本稿の主題と関わる二七〇年代までの刊行だけを対象とする。
- (45)趙明濟、高麗後期における『蒙山法語』の受容と看話禅の展開、『普照思想』十二(韓国、ソウル)、普照思想研究院、一九九九(a)。
- (46)「示覺圓上人」、『蒙山法語』(本稿では刊経都監本を使用し  
た)。
- 「僧問趙州、狗子還有佛性也無、州云無、只者箇無字、是宗門一關、有心透不得、無心透不得、惺惺靈利、直下掀翻、捉敗趙州、還我話頭來。若有一毫末、且居門外、覺圓上座覺也未、妙覺圓明、當識趙州是何面目。道介無字意、作麼生。靈動含靈、皆有佛性、趙州因甚道無、必竟者箇無字、落在甚處。本覺未明、一一有疑、大疑則有大悟、却不得將心待悟、又不得以意求悟、不得作有無會、不得作虛無會、不得作纖掃幕用、不得作繫驢橛用。從教疑團日盛、於二六時中、四威儀内、單單提箇無字、密密迴光自看、看來看去、疑來疑去、百無滋味時、有些滋味、却不可生煩惱。」
- (47)「示覺圓上人」、「示惟正上人」、『蒙山法語』
- (48)「示古原上人」、『蒙山法語』
- 「話頭上有疑不斷、是名眞疑、若疑一上少時、又無疑者、非眞心發疑、屬做作。是故昏沈掉舉、皆入作得。更要坐得端正。

一者睡魔來、當知是何境界、纔覺眼皮重、便着精彩、提話頭一二聲、睡魔退、可如常坐、若不退、便下地、行數十步、眼頭清明、又去坐、千萬照顧話頭、及常常鞭起疑久久、工夫純熟、方能省力、做到不用心提話頭、自然現時、境界及身心、皆不同先已、夢中亦記得話頭、如是時大悟近矣。」

(49) 『示聰上人』、『蒙山法語』

「洞明自己、捉敗佛祖、得人憎處、又宜見大宗匠、求煅煉成大火器、不可得少爲足、悟後、若不見人、未免不了後事、其害非一。或於佛祖機、緣上有碍處、是悟淺、未盡玄妙。」

(50) 趙明濟、高麗後期における『禅要』の受容と看話禅の展開、『韓国中世史研究』七(韓国、ソウル)、韓国中世史学会、一九九九(9)

(51) 趙明濟、前掲論文、一九九九(9)、pp.115-116。

(52) 『示衆』、『禅要』(『新纂大日本續藏經』卷七〇、p.708)

「若謂着實參禪、決須具足三要。第一要、有大信根、明知此事、如靠一座須彌山。第二要、有大情志、如遇殺父冤讎、直欲便與一刀兩段。第三要、有大疑情、如暗地做了一件極事、正在欲露未露之時。」

(53) 『示理通上人』、『禅要』(『新纂大日本續藏經』卷七〇、p.708)

(54) 趙明濟、前掲論文、一九九九(9)、pp.106-116。

(55) 李齊賢、『有元高麗國曹溪宗慈氏山瑩源寺寶鑑國師碑銘并序』、『東文選』卷一一八  
「中興蒙山異禪師、嘗作無極說、附海舶、以寄之。師默領其意、自號無極老人。」

(56) 『上蒙山和尚謝賜法語』、『和尚所寄法語』、『動安居士集』、『韓國文集叢刊』卷二一、pp.390-391)

(57) 李齊賢 撰、『海東曹溪山修禪社第十世別傳宗主重續祖燈妙明尊者贈諡慧鑑國師碑銘并序』、『益齋亂藁』卷七  
(58) 最近、公開された『諸經撮要』の筆写本にある「法文景致」を通じて確認されている。これについては南權熙、『蒙山徳異と高麗人物との交流』、『図書館学論集』二二(韓国、ソウル)、一九九四を参考されたい。

(59) 当時の修禪社が積極的に新たな禅籍を受け入れているのは、一六〇年代以後、衰退の一途を辿り、思想界の主導権を喪失した状況と関わる。即ち新たな禅籍を受け入れをつうじて修禪社の禅風を革新しようとした動向と密接に関わる。これについては趙明濟、前掲論文、一九九九(a)、pp.247-253を参考されたい。

(60) 趙明濟、前掲論文、一九九九(9)、pp.116-118。

(61) 彼の修行過程で原妙の指導を受け悟りを経験したことがある。『鐵山瓊禪師説』、『禅關策進』、『禅蔵』三八、pp.440-441)